孔子道德论证的内在矛盾与孔门事功思想论析

王浦劬 赵 滕
(北京大学 政府管理学院, 北京 100871)

摘 要: 受传统儒家将道德外在化、绝对化为形而上“天理”,或内在化、绝对化为形而上“心体”的范式影响,学界对孔子及其弟子思想中的事功因素探讨相对薄弱。实际上,孔子的伦理思想中存在内在与外在、绝对与相对,以及道德与功利的内在矛盾,其思想很大程度上具有在重视事实、功利基础上将道德外在化、相对化的倾向。这一特点直接影响了孔门弟子事功思想的产生,子夏、子贡等人重视经验、实践,强调功利的思想方法,萌发了向“法”的客观之“信”、重视力量之“势”、功利评价标准、宽容革新等的转向。子夏的“西河之学”直接推动了早期法家思想的诞生,孔门事功思想对战国荀子思想、两宋儒家功利思想、明清儒家事功思想都有深远影响。所以,分析孔子道德论证的内在矛盾,阐明孔门事功思想,对于深入认识孔学,把握其思想影响,无疑具有重要学术价值。

关键词: 孔子;道德论证;矛盾;事功思想
中图分类号:B 222.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2020)05-0150-11

一、导 言

通常认为,孔子的儒学思想是道德主义和伦理论述的学说。但是,深入分析孔子的学说可知,其论证存在内在与外在、绝对与相对、道德与功利的内在矛盾。正因为这些内在矛盾,孔门后来逐步分化为颜回、曾参等为代表学派和子夏、子贡等代表的学派,前者将道德、价值抽象为内在、绝对原则的儒家正统,后者将道德、价值具体为外在、相对规范的事功思想。虽然两者都贯彻了儒学的道德和价值高于功利和事实的基本原则,但是,在思想方法上,前者贬抑功利、超脱事实,认为道德、价值本质上不依赖于功利、事实而独立存在;而后者重视功利、依据事实,认为道德、价值以功利、事实为必要条件。孔子之后,子夏的“西河之学”,推动了早期法家思想和此后的荀子事功思想的形成。秦以后,中国古代的历次政治改革,实际上几乎都体现了儒家事功思想。至两宋、明清,儒家事功思想与正统“性理之学”在哲学、伦理、政治多层面的论战中,凸显了其人本特征和启蒙特征,事功思想逐步发展为儒家思想的积极合理因素。

遗憾的是,儒家事功思想却长期受到冷遇、排斥甚至压制,并未获应有的研究关注和学术地位,这种状况,极大阻碍了中国传统思想与现代理念的融合,乃至桎梏了中国现代化的进程。

所以,从孔子伦理论证的内在矛盾的张力出发,分析孔子思想中的事功因素,析淀孔学事功派门徒的主要论证,无疑具有重要的学术价值。

二、孔子道德观的矛盾及孔门思想的分化

就孔子伦理论证来看,其内在矛盾的张力主要体现在三个方面,即内在与外在、绝对与相对以及道德与功利。

收稿日期:2020-07-10
作者简介:王浦劬,男,江苏盐城人,北京大学政府管理学院教授,北京大学国家治理研究院研究员。
基金项目:国家社会科学基金重大研究专项委托项目:《新时代中国特色政治学基本理论问题研究(项目编号:18VXK003)研究成果;教育部人文社会科学重点研究基地——北京大学国家治理研究院项目《利益政治学研究》成果。

(一)内在与外在

所谓内在与外在,是指道德内在于人,还是外在于人,换言之,即道德是主观的,还是客观的。孔子曰:“仁者,爱人。”据此可见,道德是爱他人。在这里,道德可以理解为内在主观动机,也可以确认为外部行动,或者可以同时是主观和客观的。显然,孔子的道德是有客观和外在的内容的。所谓“仁者安仁,智者利仁”①,即道德的人安于道德,聪明的人利用道德。对“仁者安仁”,道德可以是主观的、客观的或者主客观兼具的。但是,对“智者利仁”,道德须有客观的、外在的内容。因为所谓“利仁”,即以仁为利,因道德带来好处,故须遵循道德。显然,这里存在着义务和目的之间的张力。但是,无论如何,这里的道德实际具有客观的内容。人们仅仅具有主观动机,无法带来好处,而必须在客观世界中行动,才能通过道德实现其利益。根据同一律,这两句中的“仁”应具备同样内涵。实际上,孔子主张用客观的标准即“礼”来规范人,所谓“人而不仁,如礼何?”“克己复礼,为仁”。同时,他认为,“见义不为,无勇也。”即对于仁义之事不作为,是不道德的。由此可见,孔子很强调外在的行,“能行五者于天下为仁矣。”因此,孔子论证的道德,实际上是具有外在的、客观的内容的。不过,在另一些论述中,孔子却强调道德是内在的。如“恶其意,不恶其人”②道德主要体现于动机的要求。从孔子的论述来看,道德也可以是一种主观世界的美德动机。实际上,孔子的“今之孝者,是谓能养。至於犬马,皆能有养;不敬,何以别乎?”③是说道德既包含行动(给长辈养老),又包含动机(尊敬长辈)的。而且,孔子强调道德之动机相对于德行,具有价值优先性。由此可见,孔子主张道德既体现于主观世界,又体现于客观行动。当然,他认为,相对于客观的行动,主观的动机更加重要。

总起来看,孔子的道德论证应该既承认道德动机,也承认道德行为,有时两者必须同时存在。但是,本质上,道德动机要高于道德行动。尽管如此,孔子毕竟承认了道德在客观世界的可能性,这就引发了其论证中目的与动机之间的张力。这就是说,现实行动离不开特定目的,一个人有目的的行动与纯善动机之间关系如何,才能算作是道德之人呢?易言之,道德、价值的动机能否与目的兼容呢?从孔子“智者利仁”的论证来看,似乎是可以的。实际上,儒家与法家的分野标准之一,就在于是否承认道德可以作为达成功利的工具。显然,两宋时期的性理之学绝不承认这一观点,关于道德与功利的关系,只能是“存天理,灭人欲”。朱熹指出:“仁者则安其仁而无适不然,知者则利于仁而不易所守,盖虽深浅之不同,然皆非外物所能夺矣。”④即仁者安仁与智者的利仁,虽然对道德的理解深度不同,但都坚守道德的义务,不会受外物影响。朱熹认为,孔子并不推崇“智者利仁”的目的论,“利仁”的“智者”并不汲汲于特定的目标,而是认识到德行的重大利益,从而无条件地遵循道德义务。在此,朱熹强制性地将目的论解释为义务论,实际上回避了儒学的内在矛盾。北宋谢良佐就此评价道:“智者谓之有所见则可,谓之有所得则未可”⑤,智者只有“利仁”的动机,却没有“利仁”的现实好处。显然,他对目的论作了过窄的解释,即只有收获了现实好处,才能称之为目的论。这种看法其实是荒谬的,因为只要人具有特定目标的动机,或者在该动机驱使下进行了特定行动,他们就是符合目的论的。由此可见,后世“正统”儒家的性理之学,对孔子的“智者利仁”也无法纾解其内在矛盾。他们既不能将孔子归于法家,又不承认孔子的论证中有矛盾,所以难以摆脱其中的困境。

---

① 杨伯峻译注:《论语译注》,北京:中华书局 1980 年版,第 35 页。
② 王钧林,周海生译注:《孔丛子》,北京:中华书局 2009 年版,第 61 页。
③ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 14 页。
④ 朱熹集注,《四书集注》,长沙:岳麓书社 2004 年版,第 78 页。
⑤ 朱熹集注,《四书集注》,第 78 页。

(二)绝对与相对

孔子的伦理论证存在绝对与相对的内在矛盾和张力。所谓绝对与相对,是指道德是否能够无条件地普遍适用。从理论上看,道德必然具备某种普遍性(Universalizability),即对特定情境下人们的道德要求,必然设定为与所有相似情境下人们的道德要求相一致。在很多论述中,孔子确乎表达了这种指向。在《中庸》中,孔子将“道”所支配的道德看做万物运转的普遍原则,是曰“大哉圣人之道!洋洋乎!发育万物,峻极于天。优优大哉!礼仪三百,威仪三千。”①将道德与先天神灵相比拟,认为其普遍存在于世界每个角落,是曰“鬼神之为德,其盛矣乎!使天下之人斋明盛服以承祭祀,洋洋乎如在其上,如在其左右。”此外,孔子还暗示道德类似于天,具有普遍规律的意义,是曰“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”“天生德于予,桓魋其奈予何?”和“为政以德,譬如北辰居其所而众星共之”等等。实际上,认为道德是绝对无条件的普遍原则的论述,在孔子的语录中比比皆是。当然,这种原则,尚不是形而上的超验原则,它只类似于“天”、“神”一样普遍,还没有成为董仲舒的“天”抑或宋明理学超验规律的“理”。

此外,孔子还强调道德并非绝对的抽象原则,而是与经验世界息息相关的。所谓“存亡祸福,皆己而已,天灾地妖,不能加也。”②以及“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣”、“子不语怪、力、乱、神”、“未能事人,焉能事鬼?”,这就是说,道德实践应当避免成为先验的鬼神般的精神存在,道德存在于客观的经验世界。而超验世界的事物,并非孔子关注的重点。尤其值得关注的是,孔子强调“君子贞而不谅”,大道德高于小道德。这一思想被子夏阐释为:“大德不逾闲,小德出入可也。”③由此可见,孔子认为,道德也是相对的。据此可知,孔子认为,道德不是绝对的、无条件的普遍规范,而是相对的、有条件的特殊规范。因为要确定何种情况下,才能运用道德的特定部分。而在道德原则内部发生矛盾甚至悖论时,应该做何种取舍。实际上,道德内部发生矛盾,本身就意味着道德不是绝对的规范。

由此可见,孔子道德论证内在的第二个矛盾,是绝对与相对、有条件与无条件之间的张力。首先,孔子应当是在经验世界中谈道德,这符合先秦儒家的思维方式和思想逻辑。其次,在经验世界中,实际上没有绝对的事物。孔子既强调道德在经验世界的普遍性,又认为道德也是有条件、具有相对性的,这就成为其论证中的另一重张力。

(三)道德与功利

孔学的上述两种内在张力,逻辑地转化为道德与功利之间的紧张关系。这是因为,上述两种内在张力本质上高度统一,而它们又集中体现在道德与功利的各自关联性差异中,即道德与内在动机、绝对原则有关,而功利与外在目标、相对条件有关。所以,上述两种内在张力就转化体现为道德与功利之间的张力。换言之,在道德与功利关系中,孔子儒家道德的上述两种内在张力获得了凸显。

首先,孔子认为道德是优于功利的规范与准则。所谓“君子之于天下也,无适也,无莫也,义之与比。”④道德的人处世,只奉行“义”的道德规范为普遍标准,这就将“义”视为人们行为的普遍准则。道德的作用主要体现在对“利”即利益的约束中。“君子喻于义,小人喻于利。君子怀刑,小人怀土;君子怀德,小人怀惠。”⑤道德的人是重“义”轻“利”的。显然,孔子在此强调了道德之于功利的优先性,实际上,这也是儒家的基本原则。

与此同时,孔子又论证了功利与事功的合理性与重要性。孔子强调功利作为人性的普遍性:“民之

---

① 杨天宇译注:《礼记译注》,上海:上海古籍出版社 2004 年版,第 708 页。
② 王德明主编《孔子家语译注》,桂林:广西师范大学出版社 1998 年版,第 60 页。
③ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 201 页。
④ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 37 页。
⑤ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 38 页。

所以生也,衣食也。尚不教民,民匮其生,饥寒切于身而不为非者寡矣。”①在个人修养方面,孔子说道:“富而可求也;虽执鞭之士,吾亦为之。如不可求,从吾所好。”②财富获取如合乎道义,那么即便是驾车,孔子也愿去做。在此,孔子实际上承认了功利的合理性。只要不违道义,追求功利无可厚非。孔子强调物质财富对于“大道”的必要性,所谓“故道虽贵,必有时而后重,有势而后行。微夫二子之赐,丘之道几于废也。”③此外,孔子还强调实践事功。是曰“诵《诗》三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对;虽多,亦奚以为?”④这就是说,学习的道德礼仪很多却不能在内政外交中体现才干,是没有用处的。孔子强调事功的重要性,认为道德是离不开实践的。显然,孔子也承认功利以及实践的合理性与重要性。

4. 中庸心法

孔子试图用“中庸心法”的辩证思维弥合上述张力,即所谓“叩其两端而竭焉”⑤。即在认识与实践中,从事物的两端出发,向“中庸”努力。在道德论证中,孔子运用辩证思维提出问题,但并不急于做出解答。与柏拉图类似,孔子的思考是渐进的、经验的,经常也是可调整的。对于内在与外在的问题,他认识到,有些道德是客观的,有些则是主观的,还有的则跨越主观和客观;对于绝对与相对的问题,他既从《尚书》《周礼》等经典文本中评述了道德绝对主义的观点,也认识到在实践中的道德冲突,所以,并不否认道德的相对性。在道德与功利的关系中,强调道德的优先性,但是并不排斥功利的合理与现实的必要。毋庸置疑,孔子对道德的论证,实际上提出了三个重要问题,这在儒学思想史上具有重要意义。

由此可见,孔子的论证试图将道德的优先性、功利的合理性与事功的必要性统一起来。但是,中庸心法并不能解决儒家道德与功利之间的内在张力:即道德与功利之间孰为根本的决定因素?如果说是道德决定功利,那么道德的基础何在?是内在于人,还是外在于人?是绝对的法则,还是相对的规范?这些问题,显然又回到了孔子道德论证的前两个内在矛盾。对此,孔子并未给出答案。

5. 孔门思想的分化

无论是“德行、言语、政事、文学”的四分法,还是《韩非子》中以学者姓名为标准的“儒分为八”,都没有揭示孔门思想分化的事实和特征。就其内在矛盾和对立来看,孔子门徒思想的分化,是沿着孔子道德论证中内在与外在、绝对与相对,以及道德与功利之间的张力,以正统与事功为主要线索分野的。虽然孔子后学的不同学派思想中,正统因素与事功因素所占的比例参差不齐,一般而言,颜回、闵子骞、曾参等属于一派,侧重于强调道德内在、绝对属性,否定功利。在这其中,尤其是曾参及其后的思孟学派,更被历代儒家“道统”视为孔子之后,儒家真正的渊源。而子夏、子贡、子游、子路等则代表孔门中的事功思想,他们及其后继者荀子,都强调道德外在、相对属性与承认功利,并由此出发来分析问题。而其他诸派,如《论语》和《史记》中都提到的冉有、宰我,《韩非子》中所提到的子张之儒、仲良氏之儒、漆雕开之儒、乐正氏之儒,或者因为文献较少,或者由于其理论混合了两种倾向,观点不够鲜明,故不具有代表性。孔门事功思想中,子路、子游的论述较少,因此,本文仅对子夏、子贡的思想进行分析。

三、子夏的事功思想

卜商字子夏,春秋时晋国人。据《史记》记载,“子夏之儒”是重要的儒家流派⑥。而子夏于“孔子卒后,教于西河之上,魏文侯师事之,而谘国政焉。”⑦实际上,魏文侯、李悝、吴起、田子方、段干木等人,都

① 王钧林,周海生译注《孔丛子》,第 54 页。
② 杨伯峻译注:《论语译注》,第 69 页。
③ 向宗鲁校证:《说苑校证》,北京:中华书局 1987 年版,第 414 页。
④ 杨伯峻译注《论语译注》,第 135 页。
⑤ 杨伯峻译注《论语译注》,第 89 页。
⑥ 司马迁:《史记》,北京:中华书局 1959 年版,第 2202—2203 页。
⑦ 王德明主编:《孔子家语译注》,桂林:广西师范大学出版社 1998 年版,第 407 页。

是他的学生。其中,李悝、吴起等人被公认为早期法家思想家,可见“西河之学”法家思想诞生的推动。

(1)经验侧重的思想方法

子夏曰:“虽小道,必有可观者焉;致远恐泥,是以君子不为也!”①这就是说,小技术也有可钻研之处。但是小技术无法用于大事业,所以君子不去关注。实际上,实践经验是任何技术的必要土壤和基础。在此,子夏承认小技术的意义,实际是承认经验、现实世界的重要性。换句话说,干大事也要有经验、实践的大技术。应当说,子夏的论证比较符合孔子思想。孔子说:“诵诗三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对;虽多,亦奚以为?”②由此可见,他主张干大事,要有干大事的实用技能,不能空谈礼乐诗书。于此可见孔子、子夏对经验、现实技能都很重视。

子夏侧重经验的思维方式,还体现为注重实践的学习论述。这一点,可以见之于子游与子夏的一段故事:

> 子游曰:“子夏之门人小子,当洒扫应对进退,则可矣,抑末也。本之则无,如之何?”子夏闻之,曰:“噫! 言游过矣! 君子之道,孰先传焉? 孰后倦焉? 譬诸草木,区以别矣。君子之道,焉可诬也? 有始有卒者,其惟圣人乎!”③

子游认为,具体的实践都不是根本。而子夏则认为,实践也是一种学习过程。君子之道,既有“大道”,也有“小道”,不能只重理论学习而轻实践技艺。孔子既主张“君子不器”④,“不悫而多能,譬之财狼不可迩”⑤,又对自身的才艺表示自足,所谓“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之”⑥,而且孔子主张实践才能的“执玉”,而不是道家隐藏才能的“怀玉”⑦。由此来看,子游与子夏的辩难,反映了孔子思想中重视理论学习,还是重视实践技艺的问题。在此,子夏至少有三点主张:第一,实践技艺也是圣人之道,不能轻视。子夏曰:“百工居肆以成其事,君子学以致其道。”⑧在子夏眼中,学习的过程可以类比工匠的技艺,即实践是圣人之道的必要部分;第二,学术应当走向客观、实践,通过具体的标准来分门别类;第三,没有人能够同时精通各门各类知识和技艺。

(二)相对、客观、实践的道德观

子夏曰:“大德不逾闲,小德出入可也。”即大的道德、价值不能逾越,而小的道德、价值则可以自由裁量,这实际上直接继承了孔子“君子贞而不谅”⑨的精神,即君子讲大信,不讲小信。这一观点对儒家事功思想有深远影响,如北宋的李觏围绕“仁”“义”“智”“信”四种德目,详细分析了其“大”与“小”的对立。可见,儒家具有将道德相对化理解的传统。与正统儒家将道德绝对化的做法不同,事功思想重视道德规范相对意义上的现实作用。将道德、价值的内涵分为“大”“小”两个方面,这也表明,他们认为道德、价值缺乏明确的定义和标准。此处的论证与孔子“知者利仁”的张力相呼应。而相对性的事物与经验世界密切相关,而经验世界的事物一般可以用来作为工具,这就直接启发了法家李悝、吴起等人对道德工具作用的论证。

子夏相对意义的道德观还体现为外在、行动导向的伦理。实际上,儒家存在寓德于行的传统。孔子

---

① 杨伯峻译注:《论语译注》,第 200 页。
② 杨伯峻译注:《论语译注》,第 135 页。
③ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 201 页。
④ 杨伯峻译注《论语译注》,第 17 页。
⑤ 王德明主编:《孔子家语译注》,第 58 页。
⑥ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 69 页。
⑦ 参见王德明主编:《孔子家语译注》,第 103 页。
⑧ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 200 页。
⑨ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 170 页。

曰:“君子有三患:未之闻,患弗得闻也;既闻之,患弗得学也;既学之,患弗能行也”①,“言有物而行有格也;是以生则不可夺志,死则不可夺名。”②又如“有其言,无其行,君子耻之。”③子夏曰:“贤贤易色;事父母,能竭其力,事君,能致其身;与朋友交,言而有信。虽曰未学,吾必谓之学矣。”④这就是说,能够实践道德,即便是没有学习过(仁义),我也一定说他已经学过了。在子夏眼中,道德、价值的相对性,就是要求人必须要以行动来体现修养。道德、价值是客观的、外在的要求,即必须落实于行动。而只要落实于行动,就算是有道德、价值的人了。在这里,子夏不仅仅是将行动作为道德修养的必要条件,甚至还设置为充分条件。这里的逻辑,就是“德=行”。对此,孔子曾经对子夏进行过委婉的启发:

> 子夏问孝。子曰:“色难。有事,弟子服其劳;有酒食,先生馔,曾是以为孝乎?”⑤

孔子说:“在长辈面前总是和颜悦色,是困难的。有事发生,晚辈弟子承担劳苦;有酒肉让给长辈先吃,这些就算是孝了么?”孔子对弟子一般因材施教,所以,孔子这段话是有针对性。即仅有善的行动,这就算是善了么? 显然,孔子在暗示:“不敬,何以别乎?”,这就是说,既要有行动的外在体现,又要有动机的内在觉悟,这才是道德、价值的含义所在。然而,如前所述,现实生活中的行动大多体现为目的论,而道德动机不可能是目的性的,这就会产生目的行动与纯善动机之间的冲突。所以,子夏强调外在、行动导向,以规避其中的理论困境。而沿此方向走到极致,如果承认道德、价值的工具意义,那么,儒家就变成了法家。显然,子夏的论证,客观上启发了早期法家将道德视为工具的思想。

从实践与道德的关系上看,子夏曰:“博学而笃志,切问而近思,仁在其中矣。”⑥这就是说,广泛学习而坚定意志,确切发问并精密思考,仁德就在其中了。在此,子夏认为,行动可以生发仁德,即仁德是附随(supervenience)于行动而产生的。这种观点具有积极进步意义,其中已经具有鲜明的客观决定主观、外在决定内在、事实决定价值的倾向。子贡也曾经评价子夏侧重行动的伦理,说他“学之深,送迎必敬,上交下接若截焉,是卜商之行也。”⑦子夏曰:“日知其所亡,月无忘其所能,可谓好学也已矣。”⑧就是说,每天都学习新知识,定期复习旧知识,就是好学了。这种思想直接继承于孔子的“学而时习之,不亦说乎”的学习理论。当然,学习最终与政治实践密不可分。子夏曰:“仕而优则学,学而优则仕。”⑨就是说,为官做得好,就进一步进行学术活动;而学术做得好,就进一步为官治国。这一箴言,较为准确地预见了中国两千余年学术与政治间复杂而微妙的关系。

(三)孔子对子夏的评价

对于子夏,孔子认为其重视经验、实践的相对意义的道德观显然是不完整的。孔子对子夏有着非常尖锐的批评:“女为君子儒,无为小人儒。”⑩“无欲速,无见小利。欲速则不达,见小利则大事不成。”⑪孔子要子夏做“大道”之儒,不要做“小道”之儒,显然是以道德原则优先于功利事实的观点开导他,这也反衬出子夏注重经验、功利的思想倾向。

---

① 王德明主编《孔子家语译注》,第 117 页。
② 杨天宇译注《礼记译注》,第 741—742 页。
③ 向宗鲁校证:《说苑校证》,第 404 页。
④ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 5 页。
⑤ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 15 页。
⑥ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 200 页。
⑦ 王德明主编:《孔子家语译注》,第 133 页。
⑧ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 200 页。
⑨ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 202 页。
⑩ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 59 页。
⑪ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 139 页。

四、子贡的功利思想

与子夏相比,子贡的事功思想突出地体现为对功利的承认和重视。子贡认为自己有“陈说其间,推论利害,释国之患”①的经世致用本领,充分反映了其功利倾向。

(一)经验倾向的思想方法

从哲学上看,子贡同子夏一样,对经验的“小道”表示认可、尊重。在一段话中,子贡既表达了对孔子的崇敬,又坚持了这种思想:

> 卫公孙朝问于子贡曰:“仲尼焉学?”子贡曰:“文武之道,未堕于地,在人。贤者识其大者,不贤者识其小者,莫不有文武之道焉,夫子焉不学,而亦何常师之有!”②

这就是说,卫国大夫公孙朝问子贡:“孔子是从哪里学的学问?”子贡说:“周文王、周武王之道,没有失传,还在人间。贤能的人了解它大的方面,见识浅的人知道它小的方面,无论哪种都保存了文武之道。我的老师在哪不能学,跟谁不能学? 然而哪里有固定的老师呢?”面对卫国大夫的疑问,子贡认为无论“大道”、“小道”,根本上都是从实践经验中得到的。而不管“大道”,还是“小道”,都是文武之道,都同样重要。

子夏、子贡重视“小道”的观点,与吴起、慎到等法家对人才兼收并蓄的思想具有一致性。即便是“鸡鸣狗盗”之技,也各有所用。现代社会中的工匠精神,讲求的就是于无声处的钻研中发现科学和真理。由此可见,子夏、子贡的论证尊重经验、实践,尊重知识、技术,是相当进步的思想。

(二)重视功利的道德观

子贡的伦理思想充满了功利的色彩。《论语》云,“子贡欲去告朔之饩羊,子曰:‘赐也,尔爱其羊,我爱其礼。’”③子贡与孔子为是否节约祭礼之羊的争论,还集中体现于其道德相对性的论证,以及将道德之名视为功利内涵的思想的争论中:

> 子贡曰:“纣之不善,不如是之甚也。是以君子恶居下流,天下之恶皆归焉。”④

子贡认为纣王的恶行,并不像传说中那样严重。因为纣王做了一些坏事,所以天下所有恶名就都归于他了。

在此,子贡至少有两层意思。第一,道德、价值是相对的事物。“善”“不善”都是可以被“甚”这个词汇描述的。即道德、价值是可以进行比较和量度的;第二,道德、价值的相对性,集中体现在“名”的利害之中。即道德名声一旦被人们归为不良,那么,在流言蜚语下,人的名声就会进一步变恶。所以,君子所以遵守道德的要求,主要是珍惜自己的名声。在此,子贡是从世俗、功利的经验角度来分析道德、价值的利害的。从规范的绝对原则角度来看,道德、价值的要求应该是一种“绝对律令”(categorical imperative),没有任何条件,不因任何客观结果而改变。而在子贡眼中,道德、价值是一种名声,而名声好坏关乎利益。子贡从利益的角度分析道德、价值,将道德、价值视为客观、经验的名声,其思维逻辑表明,就是道德、价值,也可以作为工具善。

(三)孔子对子贡的评价

从孔子对子贡的评价中,也能对子贡思想窥豹一斑。

---

① 王德明主编:《孔子家语译注》,第 66 页。
② 杨伯峻译注:《论语译注》,第 203—204 页。
③ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 29 页。
④ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 203 页。

> 季康子问："仲由可使从政也与？"……曰："赐也达，于从政乎何有！"①

面对鲁国大贵族季康子的发问，孔子用"达"来评价子贡，也就是认为子贡是一个通达之人。除此之外，孔子还对子贡的商业才能进行了称赞：

> 子曰："回也其庶乎。屡空。赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。"②

在此，孔子对颜回进行了委婉的批评，即"屡空"，总是处于穷困，缺乏理财和通达的事功能力。而对于子贡的商业才能，孔子也承认其客观上很成功。实际上，这里显示了孔子的人才标准，那就是"内圣"与"外王"同时兼备。

五、孔门事功思想的政治理念转向

孔门事功思想如子夏的"西河之学"等，推动了早期法家思想，以及后续儒家事功思想的形成与发展。这主要体现于多方面政治理念的转向：

（一）转向"势"的现实力量

孔子本人对"法""势"等客观规范、力量并不排斥。所谓"夫德法者，御民之具"③。应当说，孔子追求的乃是一种德法并用的中和政治，所谓"政宽则民慢，慢则纠之以猛。"④这些思想无疑启发了孔门弟子，而子夏对《诗经》等典籍、尤其是对《春秋》研究，更直接启发、推动了他重视现实力量"势"的观点：

> 子夏曰："《春秋》之记臣杀君、子杀父者，以十数矣，皆非一日之积也，有渐而以至矣。凡奸者，行久而成积，积成而力多，力多而能杀，故明主蚤绝之。"今田常之为乱，有渐见矣，而君不诛。晏子不使其君禁侵陵之臣，而使其主行惠，故简公受其祸。故子夏曰："善持势者，蚤绝奸之萌。"⑤

子夏说："《春秋》上臣杀君、子杀父的事十分众多。这并非一日之寒，而是逐渐积累的。凡是奸人，阴谋活动久了，势力就积累；积累多了，力量就大；力量大了，就能杀人，所以明君应该及早消灭他们。"田成子作乱，有苗头了，但君主不杀他。晏子规劝君主惩戒犯法的臣子，却建议君主施恩，结果齐简公因此遭祸。所以子夏说："善于掌握权势的人，要及早杜绝奸邪的苗头。"

显然，子夏并没有从道德、价值的正当性层面对犯上作乱进行抨击，而是从现实、功利的角度进行了分析，显示了对力量关系的重视和处理事态的现实态度。显然，子夏已经意识到，对待"礼崩乐坏"的政治秩序，空谈道德、礼治没有任何现实意义，必须从经验、现实出发，重视"势"的现实力量，才能有效地稳固秩序。

（二）转向"法"的客观之"信"

孔门事功思想的另一转化，在于将"信"客观化，将"名"功利化，这体现出向赏罚为基础的"法"的转向。

> 子贡问政，子曰："足食，足兵，民信之矣。"子贡曰："必不得已而去，于斯三者何先？"曰："去兵。"子贡曰："必不得已而去，于斯二者何先。"曰："去食。自古皆有死，民无信不立。"⑥

孔子认为，充足的食物、充足的军事力量，会获得人民的信赖。子贡请教如不得已，应先去掉哪个呢？孔子答道："去食物。如果没有人民的信赖，那么统治本身就无法成立。"在这里，孔子探讨了道德、

---

① 杨伯峻译注：《论语译注》，第 58 页。
② 杨伯峻译注《论语译注》，第 115 页。
③ 王德明主编：《孔子家语译注》，第 286 页。
④ 左丘明撰，杨伯峻编著：《春秋左传注》，北京：中华书局 1990 年版，第 1421 页。
⑤ 王先慎撰：《韩非子集解》，北京：中华书局 2013 年版，第 339 页。
⑥ 杨伯峻译注：《论语译注》，第 126 页。

价值意义上政治合法性的优先性。这里的“信”,是内在、绝对的“信”,即主体精神世界的规范认同。而孔门事功派的子夏、子贡,则将孔子的“信”进行了客观的外在和相对的解释,强调“信”作为一种现实的人际关系,并且分析了这种人际关系的客观意义。

子夏曰:“君子信而后劳其民;未信,则以为厉己也。信而后谏;未信,则以为谤己也。”①

君子获得了百姓的信任,然后让他们工作;否则百姓就认为受到了虐待。君子获得了君主的信任,然后才能直言不讳地进谏;否则君主就会认为受到了诽谤。在此,子夏所谓的“信”,是现实和经验生活中体现的服从和认同状态,即能够调动百姓、说服君主的客观条件。如果道德、价值、知识是绝对的(比如说,都是基于人本性的天理、善、知识等),那么,人民、君主就都能够内在地、自然地接受,也就不需要强调“信”的客观条件性和功能性了。所以,这里的“信”,不是主观之“信”,而是百姓、君主的主观状态之于他人的客观联系。而切实尊重百姓、君主的态度,就必须要建立影响其认识、理解的客观条件。在此,子夏从客观、相对的角度来谈作为服从、认同状态的“信”,本质上就是将道德、价值客观化、相对化理解,将政治合法性问题解释为客观服从状态。这一观点,直接影响了吴起的功利思想。

实际上,政治合法性的概念不仅指主观世界的规范认同,还体现为客观世界的服从状态。虽然强调主观的规范认同具有重要的理论意义,而且也有助于生成客观世界的服从状态。但是,内在、绝对视角的政治之“信”,并不是可分析、可认知的。所以,政治合法性分析离不开客观世界,而这也并不意味着摒弃了规范认同的理念。子夏、子贡从相对、外在的客观视角来看“信”,但是,这并不必然“大逆不道”地摒弃了儒家的规范认同,而是说开始注重这种理想(理念)的现实对应方面。而这种论证倾向,显然为法家将道德视为工具的功利逻辑开辟了通道,即将“信”从道德转向功利、由主观转向客观、由绝对转为相对,为以赏罚为基础的“法”之“信”铺平了道路。

(三)转向功利的评价标准

在孔子的儒家思想中,评价政治的原则主要是道德和价值,但也并非排斥功利。如孔子也说“君子之于人,计功以除过。”②而孔门事功派思想却开启了以功利作为政治评价原则的转向。这集中体现于孔子与子贡的对话:

子贡曰:“如有博施于民,而能济众,何如?可谓仁乎?”子曰:“何事于仁,必也圣乎!尧、舜其犹病诸!夫仁者,已欲立而立人,已欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也矣。”③

子贡说:“如果有人能广泛施惠于民并且能普救众生,怎么样啊?能称为仁吗?”孔子说:“岂止是仁人,肯定是圣人了!尧、舜大概还做不到呢!仁德的人,要成就自己,必先成就别人;要想自己通达、顺利,必先帮助别人通达、顺利。能近取己身、远比他身,为他人着想,这可以说是推行仁爱的最好方法了。”在此,子贡提出了一个重要问题:对大众实施普惠性的功利,能否成为仁德的充分条件?孔子给出肯定答复,认为能够“博施于民”,是仁德的极高境界,即“圣”的水平。对此,一般正统儒家绕过了形式逻辑,强调规范对于现实、道德对功利的涵盖和吸收,试图掩盖孔子承认功利作为仁德充分条件的意义。但是,很显然,孔子、子贡在此是赞同功利作为政治的评价标准的。

与此类似,子贡还曾以管仲为例向孔子进行过发问:

子贡曰:“管仲非仁者与?桓公杀公子纠,不能死,又相之。”子曰:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其披发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也,自经于沟渎,而莫之知也。”④

---

① 杨伯峻译注:《论语译注》,第 201 页。
② 王钧林,周海生译注:《孔丛子》,第 30 页。
③ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 65 页。
④ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 151—152 页。

在此,子贡发问:“管仲不能算是仁德之人吧？齐桓公杀了(他侍奉的)公子纠,管仲不能为公子纠殉死,反而做了齐桓公的宰相。”孔子说:“管仲辅佐齐桓公,称霸诸侯,匡正了天下,老百姓到了今天还享受到他的好处。如果没有管仲,恐怕我们也要披散着头发,衣襟向左开了。哪能像普通百姓那样恪守小节,自杀在小山沟里,而谁也不知道呀。”

显然,孔子否定了子贡指责管仲的“背主行为”。孔子认为,管仲的事功成就带来了无穷的利益,保留了礼教,这足以使管仲具备仁德的评价。这里孔子不仅为管仲开脱,而且还暗示道德的相对性。要讲天下、国家的大道德,而不能拘泥于引文中“匹夫匹妇之为谅”的小道德。综合看来,孔子认为功利可以成为道德的权变原则,而道德也并非绝对,可以有所取舍。师徒的对话,再次反映了功利作为政治标准的合理性。当然,也必须看到,孔子对功利的承认是有限度的。因为孔子因为君臣礼仪问题仍然批评“管仲之器小哉”①,这反应了孔子思想的矛盾性。

(四)转向宽容革新的政治态度

一般而言,宽容错误并且赞许纠正错误,是鼓励革新的必要条件。孔子本人对错误就是宽容的,所谓“能补过者,君子也。《诗》曰:‘君子是则是效。’孟僖子可则效已矣”②,以及宽容卫灵公私人领域的失误③等等。实际上,宽容过错,前提是承认过错的实事求是精神。子夏曰:“小人之过也,必文。”④道德修养差的人,一定文过饰非。子夏强调认为,对就是对,错就是错。这与孔子“知之为知之,不知为不知”的观点一致。在此,师徒所谓的“过”,主要是道德、价值意义上的是与非,并非经验、知识意义上的真与假。虽然,它们在内涵上也可以包含后者,即便知识的真假并不是此处的主题。但是,无论如何,子夏、子贡强调现实地对待错误和改正错误,是具有积极意义的。这对于从相对的角度来探讨道德问题,也很有帮助。这就是说,不是绝对地以一时一地的过失来对人作永久的评价。这种观点,有力地杜绝了将道德绝对化,对他人吹毛求疵而进行压制的可能。对此,子贡作了进一步分析:

> 子贡曰:“君子之过也,如日月之食焉。过也,人皆见之;更也,人皆仰之。”⑤

这其中有几层意思:第一,经验世界中,没有人是绝对不犯错误的;第二,君子也可能犯错误;第三,犯错误不可怕,可怕的是不改正。而君子改正错误,也是在道德、价值意义上值得褒扬的行为。

应该说,子夏、子贡关于错误与改正的思想,体现了其实事求是的思想方法,这也继承了孔子“过则勿惮改”的要求。从理论上看,承认犯错误的可能性,对错误采取相对宽容的态度,鼓励人们积极改正错误,与道德论证中的相对、外在、承认功利作用的经验分析倾向,实际上具有共通性。而否认犯错误的可能性,对错误采取不宽容的态度,对错误极端挞伐,与道德论证中的绝对、内在、否认功利作用的超验分析倾向,本质上具有一致性。体现在政治和治国层面,就是是否容许改革实践试错和纠错。这一方面涉及是否有勇气承认现治者有可能犯错误,另一方面也涉及对改革者可能错误的宽容和纠正的赞许。事实上,中国历代变法都会涉及这一辩争,如商鞅变法、王安石变法、张居正变法等等,事功思想与正统思想之间的交锋,经常围绕是否承认政治的“可错性”,以及是否宽容改革官员以及赞许其纠错等核心议题展开。

六、结　语

综上可见,孔子思想的内在矛盾与孔门事功思想的演变,及其对早期法家思想、后续的儒家事功思

---

① 杨伯峻译注:《论语译注》,第 31 页。
② 左丘明撰,杨伯峻编著《春秋左传注》,第 1296 页。
③ 王德明主编:《孔子家语译注》,第 143 页。
④ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 200 页。
⑤ 杨伯峻译注:《论语译注》,第 203 页。

想的重大意义。但是,儒家坚持道德高于功利的原则,之于先秦的社会大变革仍有局限。首先,在政治合法性的问题上,“王道”对于“霸道”的否定,顽固地维护着西周宗法制的传统权威,强调内在、规范的认同,反对“霸道”改革、事功之下的绩效权威;其次,在统治规范的问题上,“礼治”之于“法治”的优势,仍然是重视德治、人治,排斥法治。这无法适应新兴封建生产关系的要求,在破除井田制、农民自由等方面桎梏着社会进步;在社会层面,“礼治”维系着西周宗法制以血缘关系分配社会资源的政治秩序,排斥封建土地契约因素发挥作用,阻碍着社会转型。此外,对于政治活动的评价标准,儒家事功思想总体上仍坚持道德之于功利的优先性。这在改革、用人方面不利于各国富国强兵。而上述问题,直到法家思想,才彻底获得解决。

On the Contradiction Inherent in Confucius' Moral Justification and the Pragmatic Thought of Confucius and his Disciples

Wang Puqu, Zhao Teng

(*School of Government*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: Influenced by the traditional Confucianist paradigms of externalizing and absolutizing morality as metaphysical "heavenly principles"(天理) or internalizing and absolutizing morality as metaphysical "mind" (心体), both of which recognized morality as an absolute entity, little attention has been paid in the academia to the pragmatic factors in the thoughts of Confucius (孔子) and his disciples. In reality, in Confucius' ethical thinking, there existed inherent contradictions between internality and externality, absoluteness and relativeness, and morality and utility. To a great extent, his thought had a tendency to externalize and relativize morality on the basis of focusing on facts and utility. And in many of his dialogues with his disciples, Confucius put a lot of emphases on the objective and pragmatic factors associated with morality, edifying his pragmatic thoughts in some of his disciples like Zi Xia (子夏) and Zi Gong (子贡) with an empirical, pragmatic tendency, which aimed at stressing such notions as the objective "credit"(信) of "law"(法), the "strength"(势) of power, the utility evaluation criteria, and the tolerance for reforms. Zi Xia, the founder of the study of Xihe School(西河之学), directly paved the way to the birth of the early legalism(法家思想). The pragmatic thoughts of Confucius and his disciples had a profound influence on the thought of Xun Zi(荀子), the utilitarian thoughts of Confucianism in the Song Dynasty, and the pragmatic thoughts of Confucianism in the Ming and Qing Dynasties. Therefore, to analyze the contradiction inherent in Confucius' moral justification, and illustrate the pragmatic thought of Confucianism, are undoubtedly of important academic value in deepening our understanding of Confucianism and grasping is ideological influence.

Key words: Confucius(孔子), moral justification, contradiction, pragmatic thought of Confucianism (事功思想)

(责任编辑　　杨伊佳)